



City Research Online

City, University of London Institutional Repository

Citation: Wohlfarth, I. (2016). Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero. In: Cohen, E., R. Brondo, E., Santangelo, E. & Santoveña, M. (Eds.), Walter Benjamin Fragmentos críticos. (pp. 77-96). Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México. ISBN 9786070275166

This is the published version of the paper.

This version of the publication may differ from the final published version.

Permanent repository link: <https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/15844/>

Link to published version:

Copyright: City Research Online aims to make research outputs of City, University of London available to a wider audience. Copyright and Moral Rights remain with the author(s) and/or copyright holders. URLs from City Research Online may be freely distributed and linked to.

Reuse: Copies of full items can be used for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes without prior permission or charge. Provided that the authors, title and full bibliographic details are credited, a hyperlink and/or URL is given for the original metadata page and the content is not changed in any way.

Nietzsche y Benjamin: hombres del extranjero¹⁴

IRVING WOHLFARTH

Traducción de Natalia Pérez y Ernesto Priego

[El] pasado es considerado críticamente, el cuchillo es llevado hasta sus raíces, todas las “piedades” cruelmente rechazadas. El proceso es siempre peligroso –peligroso, esto es, para la vida misma; y los hombres y los tiempos que sirven a la vida al juzgar y aniquilar el pasado son siempre peligrosos y están en peligro. En tanto que somos el resultado de generaciones pasadas, también somos el resultado de sus aberraciones, pasiones, errores y aun sus crímenes; es imposible separarse completamente de esta cadena. Aunque condenamos estas aberraciones y creemos que hemos escapado, no podemos evadir el hecho de que surgimos de éstas. En el mejor de los casos, el resultado es un antagonismo entre nuestra naturaleza innata y heredada y nuestro conocimiento y, tal vez, también la lucha de una disciplina nueva y severa contra nuestra educación y naturaleza incrustadas; implantamos nuevos hábitos, un nuevo instinto, una nueva naturaleza, para que la primera se marchite. Es un intento a posteriori de darnos un pasado del cual nos hubiera gustado surgir, en contra de aquél del que surgimos. Esto siempre es una tarea peligrosa, ya que es muy difícil encontrar

¹⁴ Las páginas siguientes son parte de una obra mayor, en proceso, que toma como punto de partida la observación de Gershom Scholem donde señala que había dos pensadores modernos inevitables con los que a pesar de todo Walter Benjamin evitó lidiar: Freud y Nietzsche. Estas páginas siguen la problemática desarrollada en mi libro *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán* sobre la investigación de las extrañas interrelaciones que se dan entre un judío y un “extraño” no judío.

el límite de la negación del pasado y nuestra segunda naturaleza es generalmente más débil que la primera [...]. La consolidación es el conocimiento de que nuestra “primera naturaleza” alguna vez fue una segunda y que cada “segunda naturaleza” dominante se convierte en primera.

FRIEDRICH NIETZSCHE, Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida

Se podría aplicar a las *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin el subtítulo que él dio a su ensayo sobre el surrealismo: “el último retrato de la inteligencia europea” (Benjamin 1979: 225). Para 1940, la intuición de Nietzsche de que ya era hora –de hecho, la hora decisiva (*die höchsteZeit*)– había adquirido una urgencia sin precedentes. Los ojos bien abiertos del ángel de la historia parecen el gran angular de una “cámara de tiempo retardado” (Benjamin 1968: 263). La fotografía que toma representa una “enorme abreviatura” (265) de la historia mundial. Sólo alguien cuya existencia está a punto de ser abreviada por una catástrofe que se acerca puede tomarla desde este ángulo. “Sus gestos de terror”, escribió Benjamin sobre Kafka en 1938, “se benefician de este maravilloso *margen (Spielraum)* que la catástrofe no permitirá” (146). Así es también el encogimiento del tiempo y del espacio desde el cual están escritas las *Tesis* de Benjamin: su “postscriptum conclusivo y no científico”, para tomar prestado otro título, esta vez de Kierkegaard. Las *Tesis* son, escribe Benjamin, “reducidas en más de un sentido” (Benjamin 1973: 1226). La catástrofe ha dictado tal reducción. Las *Tesis* responden “reduciendo” la catástrofe. El horror petrificante que se vuelve a reflejar en los ojos paralizados del ángel es apotropaico. Las *Tesis* transfiguran, abrevian, disparan a la catástrofe.

Un efecto de espejo similar se puede ver en relación con la carta de Benjamin de 1938 sobre Kafka. La “imagen” que da de él es, concluye Benjamin,

“peligrosamente condensada” (*dieses auf gefährliche Weise perspektivisch verkürzte Bild*, Benjamin 1968: 148). La descripción de Benjamin es, de esta manera, tan elíptica como dice que es la propia perspectiva de Kafka. Scholem usará una metáfora análoga cuando, a su vez, resume la relación de Benjamin con el judaísmo como “asintótica” (Scholem 1976: 197). Lo que estos dos conceptos –“elipsis” y “asintótica”– circunscriben es la combinada cercanía y distancia de dos judíos modernos cara a cara en la tradición judía.

Tan cerca y a la vez tan lejos...¹⁵, esta fórmula no resume solamente la relación de Kafka y Benjamin con el judaísmo, sino también la relación de sus lectores con ellos. Vista desde *nuestra* perspectiva condensada, *ellos* ahora están en el lugar de un judaísmo que está desapareciendo. Al entrar en esa tradición, la habrían –pero sólo en retrospectiva– alcanzado finalmente.

“Lo que quiere ser atrapado mientras pasa volando”, escribe Benjamin en su carta sobre Kafka, “estas son las cosas que están destinadas para los oídos de nadie” (Benjamin 1968: 147). Uno recuerda ahora la propia alusión de Kafka a la orilla que desaparece del manto de rezo judío. El jorobadito de Benjamin, que representa la teología judía, no es menos elusivo. La tradición judía es, sugiere esta figura, tan reducida como irreductible. “No mucho –probablemente lo esencial”, fue la respuesta irónica de Freud a la pregunta de qué ataba todavía a un judío no religioso, no sionista como él, al judaísmo. Entre estos lazos intangibles contaba su distancia de la “mayoría compacta” (Freud: 51-2).

Sin embargo, Kafka, Freud y Benjamin, miembros marginales de una cultura minoritaria, nunca dudaron de su judaísmo. Pero no lo convirtieron en una “*Erlebnis*

¹⁵ Esta paradoja espacio temporal es central para la definición que hace Benjamin del “aura” como la “aparición única de una distancia por más cerca que pueda estar” (Benjamin 1968: 224). Por ejemplo, el aura de lo mesiánico: “la traducción constantemente pone a prueba el crecimiento espectral de las lenguas: ¿qué tan alejada está su dimensión oculta de la revelación, qué tan presente puede volverse a través del conocimiento de esta distancia?” (74-75).

judía” neorromántica sino, en oposición, en una *Erfahrung*¹⁶ [vivencia] [guía de toda experiencia] (cfr., sobre esta distinción, Benjamin 1968: 158-159). Tampoco fueron tentados por la charada asimilacionista (o, en la terminología de Arendt, *parvenu*) –es decir, la idea de asumir una *germanidad* en la que, en palabras de Nietzsche, a cualquiera le hubiera gustado nacer. Dada su situación, tal identificación con la mayoría (o, en palabras de Anna Freud, con el “agresor”) sólo pudo significar vergüenza y odio a sí mismo. En cambio, buscaron heredar de diversas formas su no-herencia. Tan apartados como estaban estos “hombres del extranjero” de sus orígenes, su judaísmo era, para ellos, “autoevidente” (Cfr. Benjamin 1973: 839). Era a su vez indestructible y destructivo. No sin similitudes con “el carácter destructivo” de Benjamin, “ellos se encontraron en las primeras filas de los tradicionalistas”, legando situaciones “haciéndolas practicables y, de esta manera, liquidándolas” (Benjamin 1979: 158).

Nietzsche, por otro lado, nació dentro de una cultura dominante con la que tenía una relación bélica, incluso crucificada. A Benjamin y los otros intelectuales judeoalemanes se les *negaban* puestos como maestros en las universidades alemanas. Nietzsche, por su parte, *renunció* a su puesto de profesor en Basilea (aunque no antes de que le hubieran negado un puesto de filosofía). *Ambos* pertenecen a los márgenes de una minoría excluida a la cual deben una alianza cuestionadora, pero incuestionada. *Él* vigorosamente se excluía de la mayoría en la que había nacido. Ellos pertenecen a una línea de “parias” judíos o de “judíos no judíos” (Cfr. Arendt 1978 y Deutscher 1968: 26-41) nacidos de una interacción productiva entre el judaísmo y la Ilustración. Nietzsche es un anticristo cristiano en desacuerdo con su genealogía completa –la metafísica occidental, la cultura alemana, la Ilustración– y

peligrosamente tentado a darse orígenes en los cuales le hubiera gustado nacer: “Dionisio contra el crucificado” (Nietzsche 1996a, “Por qué soy un destino”).

Ahí está la diferencia entre las respectivas relaciones de Nietzsche y Benjamin con la teología. Donde la carta de Benjamin sobre Kafka habla de los “eventos devastadores” que han ocurrido en la tradición teológica, Nietzsche argumenta que “nosotros”, colectiva y personalmente, hemos asesinado a Dios (Nietzsche 1996a, sección 125). Ésta es una acusación demasiado evocativa de la vieja creencia cristiana de que los judíos asesinaron a Cristo para ser aceptables a los oídos judíos (con la excepción, acaso del escenario histórico-mundial, del repetido parricidio colectivo propuesto por Freud en *Totem y tabú*). Como el desafiante título *Ecce Homo* admite y niega, el problema de Nietzsche es que el cristianismo todavía le pesa demasiado; él está aún demasiado involucrado, el cristianismo es todavía demasiado cerrado. Las parábolas de Zaratustra tenían la intención de parodiar al límite de su sistematicidad a la Biblia luterana. Benjamin y Kafka se encontraron en una situación completamente diferente. Como documenta su *Carta al padre*, Kafka se confronta con una falta, no con un exceso de transmisión. Es cierto que Benjamin se describe, en una ocasión, como “saturado” por la teología (Benjamin 1982: 588), pero la pregunta sigue siendo por qué medios misteriosos, tanto él como Kafka pudieron recibir tanta teología como lo hicieron.¹⁷

El peligro de Nietzsche, en pocas palabras, no es el de Benjamin. Más bien se parece al peligro “crítico” contra el cual él mismo nos alerta —el hecho de cortar las propias raíces de una manera demasiado “radical”.¹⁸ Esta advertencia que emite en

¹⁷ Cfr., sobre la herencia cabalística de Kafka, la última parte de *Zehn unhistorische satze uber Kabbala* de Gershom Scholem (1970: 271).

¹⁸ Tal “radicalismo” puede contrastarse con el uso que hace Benjamin del término matemático *redizieren* en conexión con el “carácter destructivo” (Benjamin 1972: 397). Su *Radizierung* no es una separación del ser de sus raíces sino una reducción del ser a su raíz esencial, acaso cabalística. Sin

Los usos y abusos de la historia contra el potencial autodestructivo inherente a una relación atrevidamente crítica con el pasado –especialmente el propio–, es parte de un argumento más amplio que define el “uso” correcto de la historia en términos del juego mutuo entre tres tipos de historiografía ampliamente divergentes y, por lo tanto, mutuamente correctivos: la “crítica”, la “monumental” y la “anticuaria”. Todas sirven a la vida, asevera Nietzsche, pero también dejan de hacerlo si se les permite correr incontrolablemente, sin vigilarse una a la otra. Lo saludable entonces, radica en el balance entre todas.

¿Y qué sucede, comparado con este modelo, con el uso de la historia practicado por Nietzsche? ¿Dónde, de manera más específica, establece el “límite” de su propia “negación del pasado”? *El uso y el abuso de la historia* responde contraponiendo un sentido anticuario de las raíces locales y un sentido monumental de heroísmos pasados contra un enfoque puramente “crítico” de la historia. ¿Pero qué pasa con los escritos subsecuentes de Nietzsche? ¿Se propondrá o no la tarea de desenterrarse él mismo, a la manera del Barón Münchhausen, de la civilización occidental? ¿No será que esta misión “monumental” corre los mismos riesgos que el impulso demasiado “crítico” –el de la idea de atacar las raíces de nuestra propia existencia? Nietzsche dirá, sin duda, estar del lado de un vital “sí” acrítico y más profundo que cualquier “no” crítico. Sin embargo, tal afirmación sin precedentes involucra un grado de auto-negación sin precedentes –específicamente, la “superación” de la condición humana, demasiado humana. Muchas preguntas surgen a partir de este punto. ¿Acaso no es cierto que las advertencias anteriores de Nietzsche sobre los peligros de cortar con nuestras propias raíces pone en cuestión, implícitamente, el proyecto demasiado radical que está en el centro de su filosofía

embargo, esta alternativa es todavía demasiado simple, en tanto que esta última requiere de algo de la primera.

posterior? ¿No es este proyecto, con su “negación” mayoritaria de la metafísica occidental y sus numerosas derivaciones humanistas, tanto más vehemente y abortivo por intentar una separación imposible entre el hombre y sí mismo? ¿No está Nietzsche buscando darse un pasado –en este caso uno Dionisiaco– en el cual le hubiera *gustado* nacer? ¿No fue Zaratustra el primero en hacer variaciones sobre la palabra *Untergang* y describir su proyecto como un acto de cuerda floja? Aspirar a la salud y fuerza supremas de “una segunda naturaleza” destinada a recuperar un estado enterrado original de inocencia y deseo –¿no es esto poner en peligro nuestra vida en el nombre de la vida? Esa segunda naturaleza, ¿no resultará, inevitablemente, “más débil” que la primera? ¿Qué clase de “consuelo” es entonces el que una primera naturaleza siempre haya empezado como una segunda? Infinita consolación (haciendo referencia a la respuesta de Kafka a otra pregunta), pero no para humanos demasiado humanos.

Hay, en pocas palabras, un mundo de diferencia entre el *Pathos der Distanz* de Nietzsche y la cualidad nominalmente similar que Scholem encontró en Kafka, Benjamin y Freud. El encuentro entre estos diferentes tipos de *Männer aus der Fremde* [Hombres del extranjero], cuando y si es que ocurre, es en sí mismo un encuentro a distancia. Zaratustra está mucho más cerca de *otro* tipo de “hombre del extranjero”: el dandy baudelairiano. Este *décadent* consumado es demasiado diametralmente opuesto al superhombre para no ser su doble. El primero sobrevive heroicamente el final de una civilización decadente: el otro inaugura su renacimiento. La continuidad entre los dos yace en su distancia compartida de la humanidad. Esta distancia, aunque incitada por el *habitus* de la clase dominante, no es algo dado socialmente sino, más bien, una cuestión de “espíritu” (Nietzsche) y “mente” (Baudelaire), una “gimnasia” de la “voluntad” (Baudelaire), una “voluntad de poderío” (Nietzsche). “Ir más allá de uno mismo” en un sentido extramoral, escribe

Nietzsche, crea una “distancia más misteriosa” cara a cara con uno mismo (cfr. Nietzsche 1975). El dandy y el superhombre son, en pocas palabras, aristócratas imaginarios muy alejados de todas las formas literales de la aristocracia.

Los *Männer aus der Fremde* de Scholem y los “parias” de Arendt, por otro lado, son hombres de abajo, y cuando vienen de la alta burguesía, como en el caso de Benjamin, se liberan de su mentalidad. Son “extranjeros” en el sentido de Simmel, extranjeros interiores cara a cara con la sociedad en general; extranjeros interiores, también, en relación con su propia cultura minoritaria: en pocas palabras, los “parias” tanto de la cultura dominante como de su propia “gente paria”, en el sentido que Arendt y Weber respectivamente le dieron a estos términos. De esta manera, también su *pathos* nace de una redoblada interioridad, de una distancia “más misteriosa” –una distancia que de la misma manera surge de su situación sociohistórica marginal, sin que sea su consecuencia automática. Sin embargo, aquí se acaba la similitud. El *pathos* de Nietzsche y Baudelaire tiene orígenes completamente diferentes. Surge de una interacción entre la (contra) cultura romántica europea y la cultura dominante (o la “incultura” como la llamaba Nietzsche), entre la modernidad cultural e histórica, y la literatura y la vida. Como el *étranger* de Baudelaire (cfr. “El extranjero” en Baudelaire 2003), Nietzsche se ve a sí mismo como un extranjero radical sin afiliación. Al hablar sólo con sus animales, sus discípulos, unas cuantas almas necesitadas y una prole nonata, el *alter ego* mítico que crea para sí mismo con la persona de Zaratustra está alejado de prácticamente toda la comunidad excepto de los otros faros que él saluda de una montaña a otra. En contraste, los parias judíos descritos por Arendt hablan típicamente en nombre de una humanidad común.

Una brecha insalvable parecería existir entre las respectivas situaciones de Nietzsche y Benjamin y su concomitante sentido de la vida; uno trágico y dionisiaco,

el otro mesiánico y marxista. Pero sus escritos constantemente crean puentes suspendidos a lo largo de la brecha. Extranjeros entre ellos, los dos se concentran en el extrañamiento de su propio potencial. Lo que estos *Männer aus der Fremde* dicen a sus contemporáneos es que ellos también –ellos sobre todo– están *in der Fremde*. Su diagnóstico de esta enorme alienación íntima, histórica y mundial alternadamente excluye e incluye uno al otro. Según el primero, la humanidad debería *realizar* su ideal. Según el otro, el hombre es “*algo que se debe superar*”. El autor de las *Tesis* rescata la filosofía de la historia del conformismo y mide la distancia que existe entre la humanidad, el lenguaje y la historia universal. El autor de *Los usos y abusos de la historia* denuncia toda historia universal y toda filosofía de la historia como tontería conformista y sueña con un amanecer muy diferente. La historia desde abajo *versus* la historia desde muy, muy arriba (“seis mil pies más allá del hombre y del tiempo”, Nietzsche 1996b, “Así habló Zaratustra”), los esclavos oprimidos *versus* los amos oprimidos, el duelo y la melancolía *versus* la gaya ciencia –las alternativas de Nietzsche y Benjamin frente al otro y frente al orden gobernante divergen y convergen infinitamente. Los encuentros que ambos invitan al lector a organizar entre ellos son cercanos, distantes, intermitentes, precavidos, fugaces e intensos.

Nietzsche iba a procrear una grande y ecléctica prole, que incluye judíos híbridos tan extraños como el *Muskaljudentum* de Max Nordau (cfr. Bourel y Le Rider). Por su parte, Benjamin era demasiado “intempestivo” –y en este sentido era demasiado nietzscheano para ser “nietzscheano”. Su relación con Nietzsche tampoco debe ser concebida en términos nietzscheanos –es decir, como la respuesta de una cima a otra en la cordillera de grandes mentes, mentes que eran grandes por ser intempestivas, mentes que marcan la historia del mundo (cfr. Nietzsche 1999, secciones 2, 13 y 1983, “Del leer y escribir”). No es por nada que el *Gespräch im*

Gebirge de Paul Celan sustituye una conferencia magistral con un diálogo menos elevado entre Gross y Klein. De la misma manera el autor de las *Tesis* sustituye el ángulo de visión de los “grandes genios” que han “creado” nuestros así llamados “tesoros culturales” (*Kulturgüter*) –las cúspides y los monumentos de Nietzsche– por las “hazañas sin nombre” que han hecho posible tales creaciones (Benjamin 1968: 258).¹⁹ Ningún águila sobrevuela el Parnaso judeoalemán, ni el águila alemana imperial ni la compañera aún más altiva de Zaratustra.

¿Dónde, entonces, se encuentra el terreno común en el que podrán encontrarse Benjamin y Nietzsche? Las relaciones entre alemanes y judíos –establecería Scholem en un famoso artículo– siempre han sido demasiado desiguales para que hubiera ocurrido un verdadero intercambio recíproco (Cfr. Scholem “Jews and Germans”, en Scholem 1976: 71-92). Un diálogo imaginario entre Benjamin y Nietzsche –así continuaría, uno puede deducir– sólo podría ponerse en escena cruzando esa división. El hecho de que pueda ponerse en escena es aún más significativo. Las bases yacen en sus respectivas experiencias del exilio. El terreno común entre los dos sería aquél donde habría poco terreno bajo sus pies. De aquí sus extravagantes sueños de comunidad –una comunidad que, lejos de abolir la soledad, la liberaría de la *falsa* alienación.²⁰

La única relación legítima entre alemanes y judíos, escribe Benjamin en 1923 a un amigo protestante alemán, son las relaciones secretas. *Noblesse oblige*: “Una complicidad favorable obliga a las *naturalezas* nobles entre los dos pueblos a guardar

¹⁹ En una inversión de perspectivas reveladora, la cadena montañosa de Nietzsche (*Höhenzug*) es sustituida aquí por una procesión triunfal (*Triumphzug*) en donde la cultura aparece como el botín que es arrastrado sobre los cuerpos postrados de los vencidos. Le hace mucha falta al enfoque “monumental” de Nietzsche una perspectiva “crítica” “genealógica”. Aún peor, a sus ojos es sinónimo de una resistencia conformista a la grandeza. Sin embargo, este culto a la grandeza crea su propio conformismo, especialmente hacia los débiles y hacia la “chusma”. Seducido por su hostilidad irreconciliable hacia los poderes establecidos, Nietzsche desarrolla otra retórica del poder sin sospechar la complicidad potencial entre los dos.

²⁰ Cfr. las reflexiones nietzscheanas sobre la soledad en su carta a Carla Seligson del 4 de agosto de 1913.

en silencio sus lazos comunes” (Benjamin 1994). Algo burdamente análogo se podría decir del lazo que estamos aquí construyendo entre Nietzsche y Benjamin; ambos muestran una complicidad muchas veces desconcertante con amigos extranjeros del otro campo. El intercambio de despedidas entre Zaratustra, el ermitaño y el jorobado son dos ejemplos puntuales (cfr. Nietzsche 2005, “Prefacio” y “De la redención”).

La situación, como la presenta Benjamin en la carta a Rang citada anteriormente, es la de un exilio triple –aquél de los mejores alemanes y judíos del pueblo alemán, como también del “confinamiento solitario” que Alemania insistía en imponerse a sí misma *vis-à-vis* el resto del mundo (Benjamin 1994: 21). En esta situación, el exilio se convierte en el ejecutor literario de una herencia exiliada. En la misma tónica, Benjamin afirma su alianza irrevocable con lo alemán y concibe la emigración. Antes de un decenio se vería obligado a partir, convirtiéndose de esta manera, literalmente, en un “hombre del extranjero”. Sin embargo, proseguirá el diálogo silencioso judeoalemán, notablemente, en un libro llamado *Deutsche Menschen*, donde reúne y comenta una serie de cartas escritas por “hombres alemanes” entre 1783 y 1883. Aquí Benjamin actúa como el medio para una confrontación entre lo más y lo menos noble en la historia alemana –una confrontación que es aún más elocuente por ser prácticamente muda. Utilizando aquí también citas y *montages*, rescata del presente nazi –y se dirige de nuevo a él– unos pocos ejemplos preciosos de lo que, en un pasado ya remoto, el humanismo burgués una vez significó. Desde finales del siglo XVIII, Benjamin observa que algunos de los mejores alemanes se han visto obligados a emigrar. Ésta es la tradición –la “tradición de los oprimidos”– que *Deutsche Menschen* renueva. En un momento en que Alemania se había exiliado del resto de la humanidad, ¿cómo combinar –parece preguntar tácitamente el título que escogió Benjamin– el ser “alemán” y el ser

“humano”? Prosiguiendo un silencioso diálogo –así lo sugiere el libro– con una Alemania más noble. Sin embargo, surge un problema en este punto que podría ser resumido por la repetida advertencia de Nietzsche y Zaratustra: “Ante todo, no me confundan con otro” (Nietzsche 1996b, “Prefacio”; cfr. Nietzsche 2005, “De las tarántulas”). Ya que la conocida idea de “la otra Alemania”, como aquella de “la emigración interior” también puede servir como coartada para una oculta complicidad con lo peor. En un prefacio no publicado a *Deutsche Menschen*, Benjamin establece que pretender representar “la Alemania secreta” es estar, de hecho, tácitamente de acuerdo con las fuerzas dominantes recientemente instaladas. En su época, esta pretensión fue enarbolada por el círculo alrededor de Stefan George que incluía muchos “nietzscheanos”. Una Alemania secreta, continúa Benjamin, existe realmente pero no es la soñada por tales élites protegidas. Es, al contrario, la “labor de ruidosas y brutales fuerzas” que le han negado eficacia pública y la han “reducido al secreto” (cfr. el prefacio inédito a *Deutsche Menschen*, en Benjamin 1972: 945). Es aquí donde se dan “las relaciones secretas” de Benjamin que incluye guiños ocasionales hacia Nietzsche –y no en lo alto de la montaña de Zaratustra donde la resistencia implacable a las fuerzas dominantes se desvanecen en una complicidad potencial con los altos y poderosos. La última carta de *Deutsche Menschen* fue escrita por Franz Overbeck a Nietzsche. Benjamin hace notar que tanto el remitente como el destinatario “se habían expulsado voluntariamente de la Alemania de la Grunderzeit” –el periodo cuando la “burguesía solamente conservaba su posición y ya no el espíritu con el que la había conquistado” (Benjamin 1972: 228 y 15).

Nietzsche había estado entre los primeros en denunciar la oscuridad que sus contemporáneos “a tiempo” habían llamado iluminación –la “tormenta”, como la llamaba Benjamin, que “llamamos progreso” (Benjamin 1968: 260). Es aquí, en su

sentido compartido de premura, donde Benjamin y Nietzsche se acercan más. Cada uno está ante un campo de cuerpos mutilados del cual surge un inmenso grito de desesperación.

Lo que para mis ojos es tan terrible es que encuentre al hombre arruinado y esparcido como sobre un campo de batalla, un matadero. [...] Y que todo esto es mi creación y mi esfuerzo, que he de crear y unir en Uno, aquello que es fragmentario y enigmático y espantosa posibilidad. ¡Y cómo podría soportar ser un hombre si el hombre no fuera también poeta y adivino y redentor de la suerte! (Nietzsche 2005, “De la redención”).

Sin embargo, aquí también la distancia entre ellos es palpable. Se aprecia mejor mediante una breve incursión en el estudio de Benjamin sobre el *Trauerspiel* barroco alemán.

En un pasaje muy citado, Benjamin propone las siguientes definiciones:

Mientras que en el símbolo, con la transfiguración de la decadencia, el rostro transformado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la facies hipocrática de la historia se ofrece a los ojos del observador como pasaje primordial petrificado (Benjamin 1990: 159).

De esta manera, el símbolo y la alegoría representan dos tropos igualmente legítimos, dos formas complementarias de aprehender el mundo. Así y en principio, no debe preferirse uno por encima del otro. Sin embargo, en realidad, desde la época de Goethe ha existido un prejuicio enorme en contra de la alegoría y a favor del símbolo. Si Benjamin revierte este sesgo es para contrarrestar lo que Gramsci hubiera llamado su hegemonía:

La filosofía del arte lleva más de un siglo sufriendo bajo el dominio de un usurpador que se hizo con el poder bajo la confusión provocada por el Romanticismo. La estética romántica en su búsqueda (*Buhlen*) de un

conocimiento deslumbrador (y en definitiva no vinculante) del absoluto, dio carta de naturaleza en las discusiones más elementales de la teoría del arte a un concepto de símbolo que con el genuino no tiene en común más que el nombre (Benjamin 1990: 151).

Contrariamente a las apariencias, la filosofía del arte ha sido la escena de una lucha política amarga. ¿Quién es el “usurpador” que “llegó al poder” en la estética de principios del siglo XIX sino el sistema capitalista disfrazado? De la misma forma que las ideas dominantes de cualquier periodo son, según Marx, aquellas de la clase dominante, la estética moderna predominante es, sugiere aquí Benjamin, el terreno fértil de una ideología –ideología estética– que delega al arte la función de negar, deshacer o transfigurar el daño causado a la vida por el orden social existente. (En esta perspectiva, la tarea del arte sería recoger la aureola perdida –algo que según Baudelaire sólo los malos y ridículos artistas piensan hacer, cfr. “Pérdida de aureola” en Baudelaire 2003 y Wohlfarth 1970). Benjamin señala el “abuso” inflacionario de una figura particular –el símbolo– como el síntoma más revelador de este síndrome y procede a mostrar cómo el culto al símbolo ha llevado a relegar la alegoría al status de un tropo supuestamente “anticuado”. Sin embargo, en la esfera de la literatura misma es la alegoría la que ha desplazado al símbolo, no sólo en el *Trauerspiel* alemán del siglo XVII sino, sobre todo, como muestra el trabajo subsecuente de Benjamin sobre Baudelaire, a lo largo de la totalidad del canon literario moderno. De esta forma, la alegoría es tan actual como “intempestiva” (cfr. Benjamin 1972: 2 y 677) –las comillas de este último término nietzscheano son de Benjamin.

Uno casi podría hablar aquí del uso y del abuso del símbolo para la vida. Escoger la palabra *lebenswidrig* en la cita que sigue es una indicación más de que un modificado *pathos* nietzscheano está presente en el veredicto de Benjamin:

La introducción en la estética de este concepto deformado de símbolo fue una destructiva extravagancia romántica que precedió a la desolación de la moderna crítica de arte (Benjamin 1990: 152).²¹

Aquí existe otra instancia relacionada con tal distorsión. La versión que Benjamin da (en el estudio del *Trauerspiel*) del símbolo “despojado” (*erschlichen*) es comparable con la descripción posterior (en el ensayo sobre Baudelaire) de *Erlebnis* pavoneándose con el atuendo de una *Erfahrung* “prestada” (*erborgt*). En ambos casos, una falsa “extravagancia” está calculada para esconder su verdadera “esterilidad”.

El prevaleciente “abuso” del símbolo consiste en transportarlo de su legítimo contexto teológico a la esfera estética, para poder extender mejor un “crepúsculo sentimental”, o según la terminología subsecuente de Benjamin, un “aura” espuria, sobre el mundo profano. La alegoría moderna y barroca, por otro lado, contempla un mundo dejado de la mano de Dios y sin aura. En este sentido, el alegorista es, *ex negativo*, más fiel a la concepción auténtica del símbolo que aquellos que usan la palabra en vano. No sucumbe al impulso –“reactivo” en términos de Nietzsche– de recoger el aura perdida. Se podría decir que la alegoría tiene una relación “judía” con la redención, el símbolo, con una redención “cristiana”. Hasta este punto, el abuso del símbolo sería básicamente una tentación “cristiana” –o, más adecuadamente, tal vez, la tentación pagana dentro del cristianismo.

¿Dónde se encuentra Zaratustra en relación con este abuso? Indudablemente no sucumbe, por lo menos al principio, a la tentación de “simbolizar” –esto es,

²¹ Las oraciones que siguen son relevantes para nuestra discusión: “lo bello, en cuanto creación simbólica, debe formar un todo continuo con lo divino. La noción de la inmanencia ilimitada del mundo ético al mundo de lo bello fue desarrollada por la estética teosófica de los románticos, pero sus fundamentos ya habían sido establecidos desde mucho antes. El Clasicismo presenta una clara tendencia a atribuir la apoteosis de la existencia al individuo cuya perfección no es meramente ética. El único aspecto típicamente romántico es la inserción de este individuo perfecto en una sucesión de hechos que es, sin duda, infinita, pero en todo caso soteriológica, y hasta sagrada”(152). En una nota al pie de página Benjamin se refiere a su estética teosófica como “mesianismo romántico” (Benjamin 1973: 12-13). Lo que está en juego en el mal uso del símbolo es la sustitución de un mesías falso por uno verdadero. El último no conoce ruptura o límite entre el orden profano y el orden mesiánico.

transfigurar la “*facies hippocratica* de la historia” en una “apariencia falsa de la totalidad”. Lo que encuentra su mirada, por el contrario, es la imagen de cuerpos destrozados regados por un campo de ruinas. Hasta aquí, ve al mundo a través de los ojos de un alegorista –cuyos objetos privilegiados son, muestra Benjamin, la ruina y el cadáver. Pero Zaratustra, a diferencia del ángel de Benjamin, no se detiene en este espectáculo de desolación. Más bien quiere verlo transformado en *otra* “apariencia de totalidad” –es decir, una creada por él–, *otra* “apoteosis de la existencia”, esta vez en un individuo cuya “perfección más que moral” ya no está fundida en un molde clásico o romántico. Este impulso hacia el superhombre, acepta abiertamente Nietzsche, es dictado por la desesperación, no podía “soportar” ser un hombre si el hombre no fuera también su propio “redentor”. Al invocar este término, Zaratustra, como los románticos que lo precedieron, implícitamente sustituye una noción estética de la redención por una religiosa y la transporta del arte a la vida de manera más imprudente que ellos. Es así como Zaratustra establece lo que Kierkegaard llama la confusión de las esferas. Pregona la liberación de la redención religiosa; sin embargo busca su contraparte estética en el medio de la vida. Guiándose por la pista de las nociones románticas de la “creación” de la obra de arte por medio de un acto cuasidivino de imaginación poética, aspira a la *poiesis* que podría, por analogía con la obra de arte, crear una *obra de vida* del caótico material humano esparcido a su alrededor. Sin embargo y en este sentido, se parece a sus propios enemigos y dobles –los poetas que “mienten demasiado”: su deseo (*Dichten un Trachten*) lo evidencia como un *Dichter* neorromántico. “Que he de crear y unir en Uno (*in Eins dichte und zusammentrage*), aquello que es fragmentario y enigmático y espantoso percance”, aquí habla el impulso poético por crear una unidad simbólica de un caos alegórico.

Cierto, Benjamin utilizará un lenguaje similar para describir su propio impulso metafísico. El traductor está, escribe, imbuido por “el gran deseo” por la “consumación de la lengua” –la “vasija” simbólica cuyos fragmentos rotos (*Bruchstück*) trata de “juntar” (*zusammentrage*) (Benjamin 1968: 78). Pero aquí también es evidente la diferencia entre el *Übersetzer* y el *Übermensch* antirromántico. Esquemáticamente, es la diferencia entre un mesianismo judío y la distorsión romántica del mesianismo de un “anticristo”. El traductor anhela la unidad simbólica, y mira y mide la distancia que separa las lenguas de ese “fin mesiánico”. El “poeta” Zaratustra supera esa distancia y toma poder para traducir el caos alegórico en unidad simbólica con un acto “creativo” de voluntad, y de esta manera usurpa efectivamente las prerrogativas del Mesías. Zaratustra o “El triunfo de la voluntad”. Su sueño de moldear a la humanidad como un escultor trabaja el barro, según su propia voluntad, marca un momento significativo en la prehistoria de lo que Benjamin posteriormente llamará la fascista “estetización de la política” (Benjamin 1968: 224).

A pesar de su deseo de inaugurar una nueva era en la historia de la humanidad, “la transvaloración de todos los valores” de Zaratustra es de esta manera y desde cierto punto de vista, una variación de tales motivos (neo) románticos como “la nueva mitología” (*alias* el reencantamiento de un “mundo desencantado”) de Schlegely “la pérdida”, y encuentro ilegítimo, “del aura” de Baudelaire. En este sentido, se puede decir que la voluntad de Zaratustra de transvalorar “transfigura” la alegoría en símbolo, siendo el símbolo, según la definición de Benjamin, una figura *de* la transfiguración. Es cierto que las últimas páginas del libro sobre el drama alemán anuncian la transfiguración del alegorista. Éste “despierta en el mundo de Dios”. La diferencia entre estas dos transfiguraciones prolonga la que existe entre Zaratustra y los deseos del traductor. El despertar del alegorista de Benjamin se *prefigura* –el

tiempo presente (“despierta”) indica un futuro anticipado—, mientras Zaratustra se presenta como *ya* despierto. Además no ha despertado en el mundo de Dios; ha despertado, más bien, para su cuerpo resucitado y para sus poderes más que humanos. En términos de Benjamin, la diferencia es que la promesa mesiánica y su traición, entre “astillas de tiempo mesiánico” (Benjamin 1968: 26) —momentos de gracia prefigurativos y redentores, los destellos y las epifanías que iluminan intermitentemente el presente profano— y las falsas pretensiones de un usurpador, un mesías falso de proveer una redención completa, más precisamente, una redención de la redención, aquí y ahora. Desde la perspectiva teológica del libro sobre el *Trauerspiel*, el decir sí de Zaratustra podría describirse como el gesto de negación de sí mismo de un alegorista enmascarándose en el simbolismo prestado de un cristiano neo-pagano. No es cosa fácil decidir si, en el caso de Zaratustra, *Erlebnis* “se pavonea en el atuendo prestado” del *Erfahrung* o si, al contrario, *Erlebnis* aquí adquiere el “peso” del *Erfahrung*.²² Uno podría del mismo modo preguntarse si los famosos apóstrofes de Baudelaire, “*Hypocritelecteur, -monsemblable, -monfrère!*”, con su exclamación y su guión nietzscheano no podrían también ser dirigidos a Zaratustra, y no solamente aquellos que él llama los “últimos hombres”. Seguramente su “esterilidad” es el lado inverso de su “extravagancia”.

La mirada del ángel de Benjamin, a diferencia de la de Zaratustra, es desconsoladamente alegórica. Kafka, escribió Benjamin, escucha y por lo tanto no ve (Benjamin 1968: 26). De la misma manera, el ángel de Benjamin ve pero no es vidente. No viendo nada sino la ruina, sin distraerse por ninguna imagen de redención presente o futura, vuelve la mirada hacia una caída incesantemente más alta. A él también, como a Zaratustra, le gustaría deshacer el daño. Pero la diferencia entre ellos

²² Benjamin escribe que Baudelaire tuvo éxito en darle al *Erlebnis* el peso del *Erfahrung* (Benjamin 1968: 196).

es aquella entre dos mundos. Una cosa es querer permanecer para unir lo que ha sido roto (*das Zerschlagene zusammenfügen*); pero otra cosa es querer juntar las *disiecta membra* de una humanidad masacrada para hacer que la poesía humana resurja de las ruinas (*dassich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist...*). Ambos saben que anhelan lo inalcanzable. Donde uno invoca a los poderes sobrehumanos, el otro promulga una “débil fuerza mesiánica” (Benjamin 1968: 25). De hecho son tan débiles los poderes del ángel que parecen capaces de recatarse incluso a sí mismo, menos aún a aquellos de quien se supone es guardián. ¿Pero es la voluntad de poder demiúrgica de Zaratustra una alternativa a tal falta de poder? ¿O es el otro lado de la moneda?

“Siempre radical, nunca consecuente...” (Benjamin 1994: 300). Si hubieran sido consecuentes, Nietzsche y Benjamin hubieran podido finalmente sentirse obligados a diagnosticar la noción que cada uno tenía de la redención como un síntoma más de la catástrofe creciente. Mientras, sin embargo, estos amigos extranjeros pudieron haber hecho uso ocasional del corpus del otro. El primero quería cincelar la nueva imagen de hombre que subyacía en la “piedra más dura y fea”, mientras que el segundo admiraba en Kraus el poder destructivo para salvar algo del presente, “esculpiéndolo” a partir de su contexto (Benjamin 1979: 287-8). Cada uno podía haber extraído pedazos del otro como parte de su propio proyecto de unir las piezas.

¿Hasta qué punto pudo un proyecto común haber surgido de este enfrentamiento mutuo? *Zusammenfügen, zusammentragen, in Eins dichten...* ¿Bajo qué condiciones pudieron estas versiones alternativas de la idea de un proyecto común haber tenido lo suficiente en común para encajar –trabajar y jugar– una con la otra?

Mientras, ellos se atrajeron mutuamente mucho más por su derrota común y separada en manos de su enemigo común. El sueño blasfemo de Zaratustra de recrear la humanidad en una nueva imagen similar a la de un dios fue, en cambio, usurpado por una raza de amos que podría llegar-a-ser; en estas manos, “creó” destrucción aún no contada. A su vez, se ha vuelto parte de las ruinas que añoraba reconstruir. Pero esto es también el destino que la tormenta preparaba para la imagen alegórica de Benjamin de un ángel mirando las ruinas de la historia.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, Hannah. *The Jew as pariah: Jewish identity and politics in the modern age*. Nueva York: Grove Press, 1978.
- BAUDELAIRE, Charles. *Obra poética completa*. Madrid: Akal, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Nueva York, 1968.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. IV, 1-2. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. I. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1973.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. V, I. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1982.
- BENJAMIN, Walter. *One-way street*, Londres: Verso, 1979.
- BENJAMIN, Walter. *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus, 1990.
- BOUREL, Dominique y LE RIDER, Jacques. *De sils Maria à Jerusalem: Nietzsche et le judaïsme, les intellectuels juifs et Nietzsche*. París: Cerf, 1996.
- DEUTSCHER, Issac. *The Non-Jewish Jew and other essays*. Nueva York: Oxford University Press, 1968.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. XVII. Frankfurt: Fischer, 1968.
- WOHLFARTH, Irving. *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*. México: Taurus, 1999.
- WOHLFARTH, Irving. “Perte d’Aureole: The emergence of the dandy”. *Modern language notes* (1970): 529-71.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1975.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. México: Fontamara, 1996a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. México: Fontamara, 1996b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Los usos y abusos de la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva Era, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Alianza: México, 2005.
- SCHOLEM, Gershom. *Judaica III*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- SCHOLEM, Gershom. *On Jews and Judaism in crisis*. Nueva York: Schocken Books, 1976.